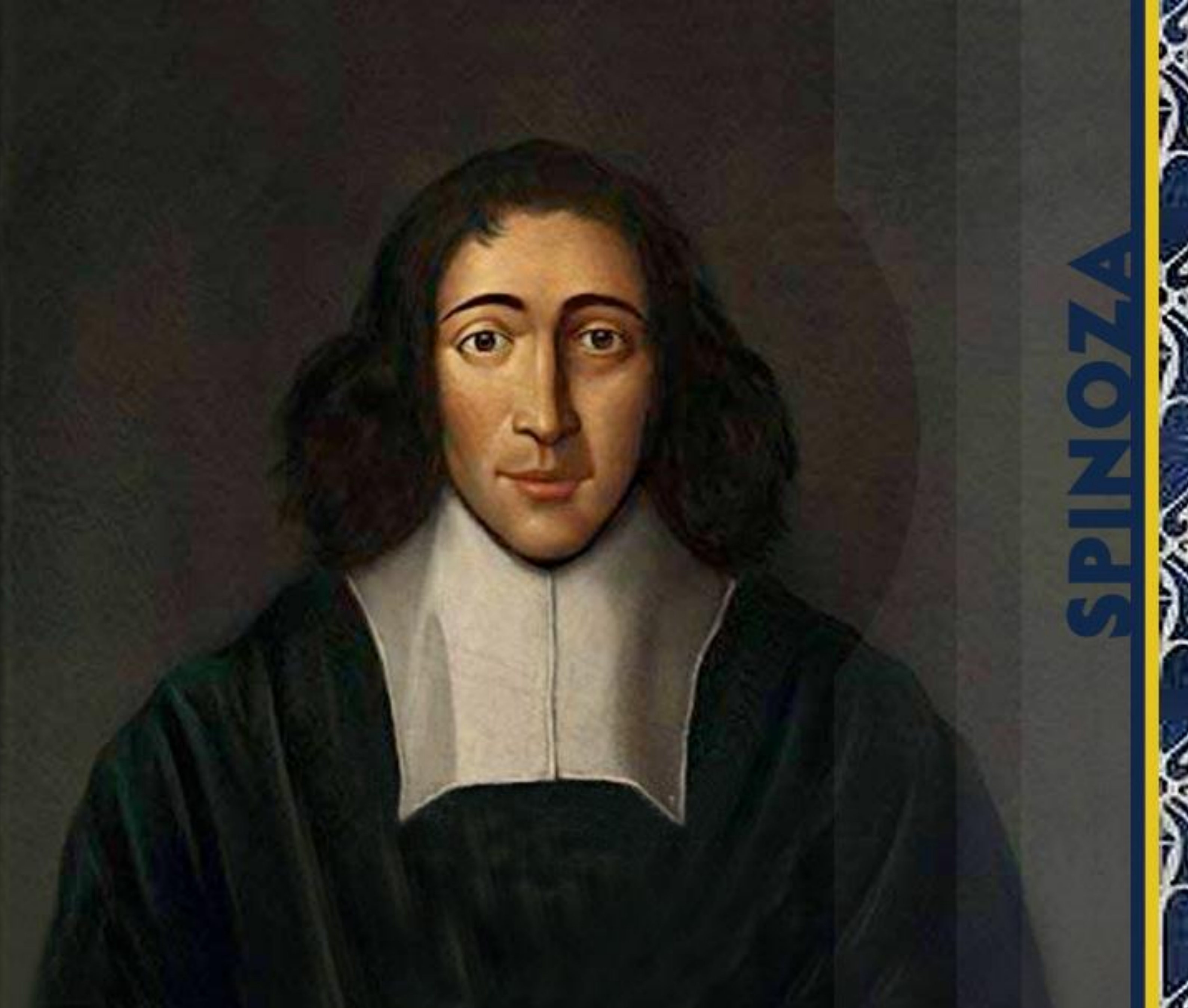


اسپینوزا و مسئله آزادی انسان

صالح یحیی پور

Saleh Yahyapour

مقدمه

مفهوم آزادی بدون شک در فلسفه اسپینوزا ایده ای مرکزی است. در واقع، همان طور که یکی از مفسران برجسته اشاره کرده است، «تنها تمایز ارزشی که سرانجام در فلسفه او به رسمیت شناخته شده است، غیر از تمایز میان عقاید درست و نادرست، و بین کافی و ناکافی، تمایز میان آزادی و بندگی است».[1]

و با این حال، علیرغم محوریت این مفهوم، روایت اسپینوزا از آزادی و فعالیت هنوز به طور کلی درک نشده است. شاید تعجب آور نباشد که خوانندگان اسپینوزا روایت او از آزادی را تا حدی گیج کننده بدانند، نه تنها به این دلیل که او شیوه های سنتی درک مسئله آزادی را رد می کند، بلکه به این دلیل که مواضع متافیزیکی خودش به شدت آن گونه توضیحی را که او می توانست محدود کند به میان آورده است.

در این مقاله من چالش‌هایی را که اسپینوزا به‌عنوان یک طبیعت‌گرا و به نوعی وحدت وجودی خاص خود و البته سخت‌گیر با آن روبه‌رو است و روشی که در آن با این موانع روبرو می‌شود را بررسی خواهم کرد. در نهایت، نشان خواهم داد که اسپینوزا برداشتی نسبتاً غنی و چند سطحی از آزادی دارد که ممکن است به طرق مختلف بیان شود.

پس از ترسیم خطوط این گزارش مدرج، به ارتباط تفسیر خود برای درک مفهوم آزادی مدنی اسپینوزا اشاره خواهم کرد. با این حال، قبل از پرداختن به شرح او، تا حدی آموزنده است که با بررسی برخی مفاهیم از آزادی که به طور برجسته در زمینه ای که اسپینوزا در آن می نویسد نقش می بندد، شروع کنیم.

پیشینه مشکل

نظریات انسان پیرامون آزادی در دوره ی ماقبل و منتهی به دورانی که اسپینوزا در آن زندگی می کرد – به جز چند استثنا – با ملاحظات الهیاتی پیوند تنگاتنگی داشت.

در جهان کاتولیک، در اواخر قرن شانزدهم، در مورد رابطه بین آزادی انسان و علم پیشین یا ازلی الهی، اختلاف نظر وجود داشت. دومینیکن ها، به پیروی از آکویناس، ادعا کردند که خدا دارای دانش طبیعی (Scientia naturalist) است – هم از خودش و هم از همه حالات ممکن که با قوانین طبیعی مطابقت دارد – و هم دانش آزاد دارد (Scientia libera) – و از آن چیزهایی که وجود دارد و خواهد داشت آگاهی داردو همه از اراده او پیروی می کند. با این حال، آنها ادعا می کردند که نه علم پیشین و نه موافقت او در همه اعمال انسانی با آزادی انسان ناسازگار نیست.

1 -Stuart Hampshire, “Spinoza and the Idea of Freedom” (298).

لوئیس دو مولینا (۱۵۳۵–۱۶۰۰)، یسوعی پرتغالی، فکر می کرد که ایده ی دومینیکن ها لوازم و شرایط کافی برای آزادی انسان را فراهم نمی کند. او به دنبال اصلاح این مشکل با معرفی مفهوم دانش متوسط (Scientia media) بود، که دانشی است که خداوند از آنچه «هر [عامل] با آزادی ذاتی خود در هرشکل ونوع قرار گرفتن در این یا در آن یا در واقع انجام می‌دهددر بی‌نهایت نظم‌های بسیار قرارمی گیرد باخبر است.» (Concordia, 4.52.9).این دانش میانی امکان کنش آزاد، نامشخص و انسانی را فراهم می کند. روایت نامعین (ناسازگارانه) مولینا از آزادی در فرمول زیر به خوبی نشان داده شده است: «به آن عاملی گفته می‌شود که آزاد است که تمام شرایط لازم برای مختاریت فراهم شده است، ودرآن انسان می‌تواند عمل کند یا انجام ندهد، یا به گونه‌ای عملی را انجام دهد که او می خواهدو هنوز قادر به انجام برعکس آن هم است» (ibid., disp. 2).

مناقشه ای که از این اختلاف الهیات بین دومینیکن ها و یسوعی ها به وجود آمد، چنان شدید شد که باید جماعتی از وزیران [De Auxiliis] (۱۵۹۸–۱۶۰۷) برای حل این موضوع فراخوانده می شدند.[۲]

وضعیت مشابهی در هلند کالوینیست پدیدار شد. این نزاع از یک مشاجره بین دو استاد الهیات در دانشگاه لیدن در اوایل قرن هفدهم سرچشمه گرفت: فرانسیسکو گوماروس (۱۵۶۳–۱۶۴۱) و یاکوبوس آرمینیوس (۱۵۶۰–۱۶۰۹).

آرمینیوس، اصلاح‌طلب، مانند مولینا اظهار داشت که علم ازلی و پیشینی خدا مستلزم اعمال انسان نیست، بلکه خدا علم فرضی دارد که ما (به میل خودمان) در شرایط خاص چگونه عمل می کنیم.[۳] آرمینیوس آزادی از تقدم الهی (و مقاومت فیض) را شرط ضروری مسئولیت اخلاقی می دانست – به گفته او، مسئولیت نجات ما در اختیار ماست.

چهل و چهار وزیر همفکر در سال ۱۶۱۰ یک «تظاهرات» رسما موضعی در خصوص کالوینیسم ارتدکس صادر کردند که به دنبال آن یک «ضد تظاهرات» توسط ارتدکس ارائه شد که گوماروس رهبری آن را بر عهده داشت، که بر اصول اصلی آموزه‌های ارتدوکس کالوینیسم تأکید کرد. از جمله پیش‌جبرگرایی «Supralapsarian» (قبل از سقوط). این درگیری در سال ۱۹–۱۶۱۸ با مجمع عمومی دورت (Dordrecht)،

---

۲ –در مقام نتیجه، همانطور که به طور معمول بیان می شود، این بود که «یسوعی‌ها باید دومینیکن‌ها را کالوینیست خطاب نکنند، و دومینیکن‌ها باید یسوعی‌ها را پلاژی نخوانند» (نظریه‌های حق طبیعی، ۵۲).

۳ –تحقیقات اخیر نشان می دهد که آرمینیوس نه تنها از کنکوردیای مولینا آگاه بوده است، بلکه در واقع ممکن است نظریه مولینا در مورد دانش متوسط را در نوشته های خود گنجانده باشد، اگرچه او هرگز به نام یسوعی اشاره نمی کند. رجوع کنید به ریچارد مولر، خدا، خلقت و مشیت در اندیشه یاکوب آرمینیوس (گرند رپیدز: خانه کتاب بیکر، ۱۹۹۱)، ۱۵۴–۱۶۶، و ایف دکر «آیا آرمینیوس مولیس بود؟» مجله قرن شانزدهم، ج۲۷، ۲ (تابستان ۱۳۷۵)، ۳۳۷–۳۵۲.

جایی که وزیران از سراسر استان های متحد برای حل این اختلاف گرد هم آمدند، به اوج رسید. کالوینیسم ارتدوکس در نهایت توسط قوانین دورت تأیید شد و آرمینی ها از دانشگاه ها پاکسازی شدند.

با این وجود، روح آرمینییسم، که در این باور منعکس شده بود که ایمان به درستی در درون (و نه علنی) ابراز می شود و آزادی اعمال مذهبی باید محافظت شود، در دورانی که اسپینوزا درحال نوشتن اخلاق بود، بسیار حضور پررنگی داشت.جدای از این گزارش‌های الهیاتی از اراده آزاد، برخی از تفکرات فلسفی — که از الهیات الهام گرفته نبودند – نیز در زمان اسپینوزا رایج بوده‌اند. رنه دکارت یکی از فیلسوفانی که دیدگاه‌هایش در این مورد برای اسپینوزا بسیار مهم بود.

خود دکارت در تعیین شرایط برای کنش و اختیار آزاد تا حدودی دوسوگرا است. حداقل، او براین باور است که یک عمل آزاد نباید با علل طبیعی (در مقابل ماوراءطبیعی)، خارجی مجبور شود – بلکه باید یا از درون آغاز شود یا خود به خود باشد.توصیف دکارت از خودانگیختگی، دوگانگی او را بین کارکردهای فعال و منفعل روح روشن می کند. او این تمایز را به وضوح در مصائب روح (I 17) ارائه می کند:

> کارهایی که من آن را اعمال می‌نامم، همگی اراده‌ی ما هستند، زیرا ما آن‌ها را به‌صورتی که مستقیماً از روح ما بیرون می‌آیند و ظاهراً تنها به آن وابسته هستیم، تجربه می کنیم. از سوی دیگر، ادراکات یا شیوه های مختلف معرفتی را که در ما وجود دارد، می توان به معنای عام، اشتیاق نامید، زیرا غالباً این روح ما نیست که آنها را آنطور که هستند می سازد و روح همیشه آنها را از چیزهایی دریافت می کند که توسط آنها نمایندگی می شوند.[۴]

بنابراین، بر اساس این تقسیم بندی، ادراکات ما – چه واضح و متمایز و چه آشفته و مثله شده – منفعل است، در حالی که اراده ما فعال است. این روش تقسیم فاعل/منفعل به دکارت اجازه می‌دهد استدلال کند که ما آزاد هستیم اگر و تنها در صورتی که داوطلبانه (از اراده‌ها) پیروی کنیم. ما داوطلبانه عمل می کنیم، هم تا آنجا که قضاوت می کنیم و هم تا آنجا که به معنای روانی–فیزیکی عمل می کنیم، یعنی تا آنجا که قضاوت های عملی ما (که شامل یک عمل ارادی است) باعث ایجاد حرکت متناظر در بدن ما (دست و پا) می شود.

دکارت در تأملات چهارم شرحی از قضاوت ارائه می دهد تا منبع خطا را در پرتو قدرت مطلق و خیرخواهی خداوند توضیح دهد. تئودیسه معرفت‌شناختی او این ادعا را مطرح می کند که احکام از همکاری دو قوه یعنی اراده و عقل ناشی می‌شوند. در حالی که عقل انسان لزوماً در محدوده خود محدود است، اراده انسان به طور

---

۴ –همچنین به PS I.13 مراجعه کنید، او می گوید که اراده «تنها، یا حداقل فعالیت اصلی روح است» (تاکید من).

رســمی نامحدود اســت. خطا زمانی رخ می‌دهد که ما (عملی از روی اراده) را به ایده‌هایی می‌پذیریم که فقط به‌طور گیج‌آمیز و نا معلوم و با درکی ناقص در فاهمه آن‌ها را درک می کنیم. اگر مسـئله خطا را کنار بگذاریم، این روایت از قضاوت مستقیماً با مسئله آزادی مرتبط است، زیرا دکارت در آن ادعا می کند که همه قضاوت ها (مناسب) متضمن یک عمل خود به خودی هستند. در شکل گیری قضاوت، ما فعالانه موضع خاصی را در رابطه با محتوا اتخاذ می‌کنیم.[۵]

از آنجایی که موافقت در هر عقیده ای مستتر است، هر زمان که باوری را شکل دهیم، خود به خود آزادانه عمل می کنیم، و هرگاه بر اســاس یک باور عمل می کنیم، به طور عمده و ناخودآگاه نیز آزادانه در اصـل عمل می کنیم.

از آنجایی که دکارت مدعی اسـت هم آزادی (عدم تعین) اراده آنقدر مشـهود اسـت که در زمره «متداول ترین تصـوراتی اسـت که در ما ذاتی اسـت» و هم اینکه خداوند «قدرتی به قدری غیرقابل اندازه گیری دارد که گمان می کنیم که ما آن را نادرست می دانیم». می تواند کاری را انجام دهد که قبلاً توسط او تعیین نشـده بود.» (Pr. I, 40; 206)، به نظر می رسد که او تناقضی در دست دارد که مجبور است آن را حل کند.

با این حال، دکارت فکر می کند که بهتر اســت این باتلاق را به حال خود رها کنیم، زیرا «اگر بخواهیم این مقدمات الهی را با آزادی اراده خود تطبیق دهیم، یا تلاش کنیم هر دو این چیزها را به یکباره درک کنیم، [ما] خود را دچار مشکلات بزرگی می کنیم... نمی تواند درک کافی از [شناخت خدا] به دست آورد تا ببیند چگونه اعمال آزادانه انسان ها را نامعلوم می گذارد.

با این وجود، ما چنان آگاهی دقیقی از آزادی و عدم اختیار داریم که چیزی نیســت که بتوانیم آشــکارتر یا کاملتر آن را درک کنیم» (Pr. I, 41; 206). دکارت به جای وارد شدن به این آشفتگی صعب، پیشنهاد می‌کند که مسئله سازگاری را کنار بگذاریم و راضی بمانیم که هر یک از این دو موضع درست است.

همراه با دیدگاه‌های الهیاتی که در بالا ترسیم شد، روایت دکارت از آزادی به عنوان بخش مهمی از پیش‌زمینه‌ای بود که اسپینوزا بر اساس آن می‌نوشت.[۶]

با وجود این (و دِین کلی او به دکارت)، همانطور که خواهیم دید، روایت اســپینوزا شــباهت کمی به مدل های سنتی دارد. یک دکترین محوری اسپینوزا را از این پیشینیان (و همچنین معاصرانش) جدا می کند، یعنی تعهد او

۵- ما می‌توانیم با تمایز بین محتوای گزاره‌ای و نگرش گزاره‌ای یک باور، تمایز بین ادراک و اراده را در شرایط معاصر قرار دهیم.

۶- توماس هابز را نیز نباید نادیده گرفت، که پذیرفتن سازگاری جبر طبیعی و آزادی، او را با اسپینوزا در نقطه مشترک قرار می داد، اگرچه روایت های آنها از جنبه های دیگر بسیار متفاوت است.

به ضـرورت گرایی درونی. در بخش بعدی من این و دو دکترین دیگر را بررسـی خواهم کرد که روایت خاص اسپینوزا از آزادی را شکل و محدود می کنند.

سه محدودیت در نوع در نسخی که اسپینوزا می تواند ارائه دهد

الف) ضرورت گرایی درونی

بارزترین روشـی که اسـپینوزا از طریق آن از بحث‌های سـنتی درباره آزادی می‌شـکند، پذیرش ضـرورت‌گرایی درونی سازش ناپذیر اوست.

منظور من از «ضـرورت گرایی» دیدگاهی اسـت که در IP29 بیان شـده اسـت که «در طبیعت هیچ چیز احتمالی وجود ندارد، اما همه چیز از ضـــرورت وجود و ایجاد اثر به نحوی خاصِ ذات الهی تعیین شـــده اســـت».من نام جبرگرایی او را از این جهت که منشـــأ این ضـــرورت ذاتی قوانین طبیعت و خود نظم علّی طبیعی اســـت، ذاتی می‌نامم. و در حالی که کالوینیست‌های ارتدوکس – که از خود کالون پیروی می کردند – شکل خاصی از جبر، یعنی جبر الهی را پذیرفتند، این بدعت بود که ادعا کنیم آن طبیعت خود منشأ این ضرورت است. به همین دلیل، ضـــرورت گرایی درونی، همراه با دکترین رســـواکننده مونیســـم جوهری، که نیازگرایی تا حدی از آن نشـــأت می گیرد، بیشتر خوانندگان – یا به طور معمول، اعضای شایعه‌پرداز جامعه هلندی را که دانش آنها درباره اسپینوزا کاملا نفرت انگیز و بدست آمده ازتصوری مختصر بود، را تحت تأثیر قرار داد.

مونیسـم جوهری، که همان‌طور که اشـاره کردم، مبنای ضـرورت‌گرایی اسـپینوزا اسـت، این دیدگاه اسـت که «به جز خدا، هیچ جوهری نمی‌تواند وجود داشـــته باشـــد یا تصـــور شـــود» (EIP14). ادعاهایی مبنی بر اینکه خدا causa sui اســت و اینکه «هرچه هســت، در خداســت و هیچ چیز بدون خدا نمی تواند باشـد یا تصـور شـود» (IP15) به طور مشـترک یک علامت خاصـی از ماندگاری را ایجاد می کند که بر اسـاس آن هیچ چیز خارجی در ذات خدا وجود ندارد. (به IP17 مراجعه کنید).[۷] از آنجا که هر چیزی که ممکن است «در ذیل عقل نامتناهی قرار می گیرد» و از آنجایی که ذات خدا ثابت و لایتغیر است، نظم واقعی اشیا تنها نظم ممکن اشیا است و همه رویدادها را می توان به عنوان آشکار شدن قانونمند ذات خدا یا جوهر درک کرد.

با وجود این آموزه، اسـپینوزا در ضـمیمه بخش اول اخلاق به ارائه تشـخیص زیر می‌پردازد که چرا تمایل داریم خود را آزاد بدانیم: «مردان خود را آزاد می‌پندارند زیرا آنها از اراده و امیال خود آگاهند و حتی در خواب به عللی که به آن تمایل دارند و می خواهند، فکر نمی کنند، زیرا از [آن علل] بی خبرند.» (ضمیمه EI).

---

۷ – با توجه به آمیختگی وابستگی مفهومی و علّی، اسپینوزا تنها بر این اساس می‌تواند نتیجه بگیرد که هر چیزی که هست، ناشی از خداست.

بنابراین، در حالی که دکارت اســتدلال می‌کرد که وقتی داوطلبانه عمل می‌کنیم، فوراً از آزادی خود آگاه می‌شویم، اسپینوزا با این ادعا که آگاهی از یک کنش ارادی مساوی با آگاهی از آزادی ما نیست، از آنجایی که خود اراده‌ها دارای تاریخچه علّی هســتند، پاســخ می‌دهد.اســپینوزا در اینجا، مانند جاهای دیگر، ما را از پذیرش کورکورانه ظواهر چیزها منع می کند.

از اینجا روشن می شود که، اگرچه اسپینوزا هرگز در قسمت مذکور از دکارت نام نمی برد، اما تا حدودی تلاش می کند تا نه تنها مفهوم آزادی اراده را به طور کلی رد کند، بلکه مســتقیماً با آنچه او از خطاهای خاص ذاتی دیدگاه دکارتی می بیند مقابله کند. برای مثال، او نتیجه می گیرد – برخلاف دکارت – که اعمال رضایت (ذهنی) به اندازه هر چیز دیگری اجباری است.

او اســتدلال می کند که «اراده و عقل یکی هســتند» (IIP49C). ایده‌ها مانند «تصــاویر بی‌صــدا روی پانل» (IIP49S2) نیستند که منتظر تأیید یا رد آن هستند، بلکه آنها ذاتاً پویا هستند به این معنا که تأیید یا انکار ما در اعمال ما برای تصـور (اشـیاء) تعبیه شـده اسـت.[8] بنابراین، اراده‌های خاص چیزی جدا از ایده‌ها نیسـتند، و قلمرو ذهنی به اندازه‌ی امور فیزیکی تحت قانون و ضروری است (IIP7). به نظر می‌رسد که اسپینوزا با استدلال برای ضرورت‌گرایی درونی، به‌خاطر پیشینه‌ی خود او را انتخاب کرده است، زیرا او تقریباً تمام راه‌های استدلال برای آزادی انسان را که در زمان او رایج بود، از بین می‌برد: هم انواع نامتعین و هم سازگارا! در واقع، به دلیل نیرومندی و سرزندگی نقد اسپینوزا از روایت‌های سنتی آزادی، خوانندگان معمولی اغلب مدل آزادی (سازنده) اسپینوزا را که در کل پروژه اخلاقی او بسیار محور است، از دست می‌دهند.

(ب) طبیعت گرایی تقلیل گرایانه

تعهد اســپینوزا به طبیعت گرایی بیشــتر چگونگی درک آزادی را محدود می کند. مســلماً فرمول بندی طبیعت گرایی به گونه ای که نه مثبت کاذب و نه منفی کاذب را بپذیرد، کار نسبتاً دشواری است. به عنوان یک تعریف تقریبی و آماده، تعریف آرتور دانتو کاملاً معقول به نظر می رسد:

> [طبیعت‌گرایی] گونه‌ای از مونیسم فلسفی است که بر اساس آن، هر آنچه وجود دارد یا اتفاق می‌افتد، طبیعی است به این معنا که مستعد تبیین از طریق روش‌هایی است که اگرچه به‌طور نمونه در علوم طبیعی نمونه‌ای است، اما از حوزه‌ای به حوزه اشیاء و رویدادها پیوسته هستند. بنابراین، هیچ موجود یا رویدادی وجود ندارد که اصولاً فراتر از محدوده توضیح علمی باشد (دانتو، ۱۹۶۷، ص ۴۴۸).

---

۸ – برای شرح کامل پویایی ایده‌ها، به مایکل دلا روکا، «قدرت یک ایده»، شماره ۳۷:۲ (۲۰۰۳)، صفحات ۲۰۰-۲۳۱ مراجعه کنید.

با در نظر گرفتن این توصـــیف کلی، بیایید به پیشـــگفتار معروف اخلاق III بپردازیم، که به عنوان اصـــلی ترین گواهی برای طبیعت گرایی اسپینوزا عمل می کند. در آنجا می نویسد:

> به نظر می رسد اکثر کسانی که در مورد تأثیرات و نحوه زندگی انسان نوشته اند، نه با چیزهای طبیعی که از قوانین عادی طبیعت پیروی می کنند، بلکه با چیزهایی که خارج از طبیعت هستند رفتار می کنند. در واقع به نظر می رسد که آنها انسان را در طبیعت به عنوان یک سلطه در یک سلطه [imperium in imperio] تصـــور می کنند. زیرا آنها معتقدند که انســـان به جای پیروی از نظم طبیعت، بر اعمال خود قدرت مطلق دارد و تنها توسط خود انجام این اعمال را تعیین می کند.

دیدگاه ارائه شده در بالا نشان دهنده موضعی است که اسپینوزا می خواهد آن را سرزنش کند، زیرا تحت نوعی انسان محوری ساده لوحانه این کارصورت می پذیرد و در حالی که می‌توان طبیعت را از نظر نام‌شناختی متنوع در نظر گرفت، جهان‌بینی طبیعت‌گرایانه اسپینوزا تورم‌زدایی یا تقلیل گراست و چنین محدودیت‌هایی در حوزه را نمی‌پذیرد. این جنبه تقلیل‌دهنده طبیعت‌گرایی اســـپینوزا بعداً در مقدمه به وضـــوح بیان می‌شـــود، جایی که او می‌گوید:

> طبیعت همیشه یکسان است و فضیلت و قدرت عمل آن در همه جا یکی است، یعنی قوانین و قواعد طبیعت که بر اساس آنها همه چیز اتفاق می افتد و از شکلی به شکل دیگر تغییر می کند، همیشه و همه جا یکسان است. بنابراین نحوه درک ماهیت هر چیزی، از هر نوعی که باشد، باید یکسان باشد، یعنی از طریق قوانین و قواعد جهانی طبیعت.

با در نظر گرفتن این محور تقلیل گرایانه، می توانیم طبیعت گرایی اســـپینوزا را به شـــکل زیر خلاصـــه کنیم: تنها ویژگی های واقعی که وجود دارند، ویژگی های طبیعی هستند و این ویژگی ها توسط قوانین یکسانی اداره می شـوند. طبیعت گرایی از نوعی که اسـپینوزا از آن حمایت می کند، به عنوان محدودیتی برای نوع تفسـیر آزادی که او می تواند ارائه دهد عمل می کند، به این معنا که «آزاد بودن» هر چند ممکن است شـامل آن باشـد، باید با عبارات طبیعی قابل توضیح باشد. نمی توان اراده های انسان را اساساً با انگیزه های موجود در سایر نقاط طبیعت متفاوت دانست. بنابراین، آزادی انسان در هر چیزی که وجود دارد و شامل آن می‌شود، باید متمایل به معیارهای تبیین طبیعی باشد، و باید از نظر نوع، و نه در درجه، به آزادی نشان‌داده‌شده توسط دیگر «حالات محدود» شبیه باشد.

ج) مونیسم

در نهایت، با این استدلال که فقط یک جوهر (بی نهایت) وجود دارد – خدا یا طبیعت – اگر بخواهد گزارشی قابل قبول از فردیت و عاملیت وجه ارائه دهد، اسپینوزا مجبور می شود مسیر جدیدی را بگشاید. گزارش‌های مربوط به عاملیت و تشخص قبل از اسپینوزا عموماً به برخی از مفاهیم اساسی (تکثرگرایی جوهری) متوسل می‌شدند، که برای نگرانی مسیحیان برای جاودانگی روح ضروری بود.

برای ارائه یک تاریخچه بسیار کوتاه در اینجا، باید از ارسطو شروع کنیم، که [در متافیزیک زتا و اتا] استدلال کرد که ماده اصل تشخص برای واحدهای هیلومورفیک است. مشکل این روایت، از دیدگاه فیلسوفان قرون وسطی، که تلاش کردند تا ارسطویی و مسیحیت را با هم پیوند دهند، این است که اگر ماده مبنای تفکیک جوهرها باشد، وقتی روح پس از مرگ از بدن جدا می شود، به نظر می رسد راهی برتمایز بین این گونه مواد صرفا غیر جسمانی وجود ندارد. این دقیقاً نتیجه‌گیری ارسطوی مسلمان قرن دوازدهم، Averröes بود که مدعی بود پس از مرگ، همه ارواح به روح جهانی می پیوندند. برای اجتناب از این پیامد، قرون وسطی‌های متأخر مانند آکویناس، دونس اسکوتوس و فرانسیسکو سوارز به دنبال این بودند که نقشی فردی به شکل (قابل توجه) اعطا کنند.

دکارت پس زمینه هیلومورفیک پذیرفته شده توسط اسکلاستیک ها را رد کرد. با این وجود، او نیز برای ارائه گزارشی از عاملیت انسان، بر کثرت گرایی جوهری تکیه می کند. به بیان دقیق، از نظر دکارت، خدا تنها چیز کاملاً مستقل و از این رو تنها جوهر مطلق است. با این حال، نمی‌توان تردید داشت که ما – به نوعی – چیزهای متفکر گسسته و مستقلی هستیم و حتی اگر دکارت چگونگی تفکیک (براساس چه چیزی) جوهرهای غیر مادی را مشخص نمی کند، باز هم – به زعم او – متمایز بودن آنها یا دست کم او را به عنوان چیزی که فکر می کند از سایر جوهرهای غیر مادی متمایز است، ثابت می کند.

بر خلاف اسکولاستیک ها و دکارت، مونیسم جوهری اسپینوزا از توضیح مبتنی بر جوهر (شکل یا روح) از عاملیت یا فردیت جلوگیری می کند. چیزهای منفرد و متناهی هر چه باشند، جوهری مجزا نیستند. یک تشخص دیگر باید به جای آن ها ارائه شود. چالش اسپینوزا با ادعای او مبنی بر اینکه خدا یا طبیعت یک پلنوم تقسیم ناپذیر است، تشدید می شود و در حالی که دکارت معتقد است که جوهر گسترده حاوی تمایزات واقعی است، یعنی کثرتی از مواد، اسپینوزا این دیدگاه را با مونیسم کلی او که بر اساس آن هیچ راهی برای تقسیم «واقعی» واحدهای ماده وجود ندارد، ناسازگار می‌داند (به IP15 مراجعه کنید).

در حالی که اسپینوزا شرحی از فردیت و جوهر(های) فردی دارد، مشکل عاملیت شبحی است که متافیزیک اسپینوزا را درگیر می کند.

از این گذشته، انسان متمایل به این است که آیا جهان بینی مونیستیک، ضروری، طبیعت گرایانه اسپینوزا، اختیار انسان ها را نمی رباید، هم با «صفت کردن [ما] به مناطقی از فضا» به قول یکی از مفسران برجسته[9] و هم با این ادعا که ما طبیعت و هر آنچه از آن حاصل می شود، نتیجه منطقی شبکه ای بی نهایت از علل پیشین هستیم. مطمئناً این چیزی را تداعی می کند که دانیل دنت آن را «ترس از خود ناپدید شدن» (اتاق آرنج) نامیده است، که نقل قول زیر از De Fato سیسرو به خوبی نشان داده شده است (لازم به ذکر است که این دیدگاه خود سیسرو نیست):

> اگر همه چیز با تقدیر اتفاق می افتد، همه چیز به علت مقدم است و اگر تکانه [معلول] باشد، آنچه از تکانه حاصل می شود نیز [معلول] است. بنابراین، شما نیز موافقت این هستید. اما اگر علت تکانه در ما نباشد، خود تکانه نیز در قدرت خود ما نیست. و اگر اینطور باشد، حتی آنچه از تکانه تولید می شود نیز در اختیار ما نیست. بنابراین، نه رضایت بر عمل (اختیار در انتخاب) و نه عمل در اختیار ما نیست (۳۹-۴۰).

در این تصویر، به نظر می‌رسد عاملیت تا یک «نقطه بدون گسترش» (به تعبیر توماس ناگل) کاهش یافته است. بنابراین، این چالش بزرگی است که اسپینوزا با آن مواجه است: چگونه می‌توان در پرتو آموزه‌های ضرورت‌گرایی درونی، طبیعت‌گرایی و مونیسم فضایی برای عاملیت، فعالیت و آزادی ایجاد کرد. با این وجود، ممکن است بار او بر دوش ما باشد، زیرا حداقل برخی از ما به این موقعیت ها متعهد هستیم، و در عین حال حاضر به چشم پوشی از آزادی به طور کلی نیستیم.

به سوی حالتی از کنش آزاد: درونیّت و ذات

برای غلبه بر این چالش، باید در نظر بگیریم که چگونه عاملیت[10] در چارچوب محدودیت‌های متافیزیک اسپینوزا ممکن است. اما قبل از اینکه بتوانیم در مورد امکان عاملیت بحث کنیم، ابتدا باید در نظر بگیریم که چگونه اسپینوزا می تواند در پرتو مونیسم جوهری خود، اصلاً فضایی برای فردیت بسازد.

بر اساس گزارش فیزیکی او از تشخص (در به اصطلاح "انحراف فیزیکی" بین IIP13 و IIP14) حالت های محدود بر اساس حرکت و سکون از یکدیگر متمایز می شوند.[11] اجسام پیچیده (یا مرکب) یک واحد (فرد) را

9 - Jonathan Bennett, A Study of Spinoza’s Ethics, p. 93.

۱۰ - عاملیت انسان یا Agency در علوم اجتماعی عاملیت ظرفیت اشخاص برای کنش اجتماعی مستقل و ساخت انتخاب‌های آزاد خود می‌باشد. در مقابل، ساختارها عوامل مؤثری نظیر طبقه اجتماعی، دین، جنسیت، قومیت و ...) هستند که عامل و تصمیماتش را تعیین یا محدود می کنند.

۱۱ - این عبارت «حرکت و سکون» ممکن است چیزی شبیه یک مکان نگهدار انتزاعی باشد.

تشکیل می دهند تا جایی که "بخش ها" (یا حرکات فرعی) آنها نسبت ثابت مشخصی از حرکت و سکون را حفظ کنند.

بنابراین، یک انسان – فرد پارادایماتیک – تا آنجا که حرکات فرعی او (به عملکرد اندام‌های خود فکر می کند، و غیره) همان تعادل متزلزل حرکت و سکون را حفظ می کند، حتی اگر موادی که وارد این وحدت می‌شوند، در جریان دائمی باشند خود یک وحدت و یکپارچگی(به دلیل فرآیندهای مداوم پوسیدگی و بازسازی) در شار ثابت است. از این مثال می‌توان دریافت که اسپینوزا این وحدت (حرکت و استراحت یا سکون) را نه صرفاً فیزیکی، بلکه عملکردی نیز در نظر دارد. رابطه بین کارکرد و تشخص در تعریف قبلی آشکار شده است، که در آن اسپینوزا می گوید: «اگر تعدادی از افراد در یک عمل آنقدر موافق باشند که همه آنها با هم علت یک اثر باشند، من همه آنها را تا این حد به عنوان یک چیز واحد» در نظر می گیرم (ID7).

پس با توجه به این موضوع، ممکن است بگوییم که یک فرد تا آنجایی که نوعی انسجام فیزیکی از خود نشان می‌دهد یک فرد است که خود منجر به نوعی انسجام کارکردی می‌شود. این شروعی است برای ایجاد فضایی برای درونیات و عاملیت در اسپینوزا. با این حال، تنها پس از ارائه توضیحی از ماهیت (های) واحدهای فیزیکی/عملکردی است که ما واقعاً می‌توانیم شکاف درونی/خارجی (یا فاعل/منفعل) را منظم کنیم.

این توضیح در EIIIP4-7 آمده است، مجموعه‌ای از گزاره‌ها که در مجموع به عنوان دکترین conatus شناخته می‌شوند. در این گزاره‌ها، اسپینوزا قصد دارد نشان دهد که «هر چیز، تا آنجا که می‌تواند با قدرت خود [کوانتومی در خود]، تلاش می‌کند تا در وجود خود پایدار بماند» (IIIP6) و «تلاش و سعی بقاء در حفظ لذت[conatus] که به وسیله آن هر چیز می کوشد تا در وجود خود با استقامت بماند، چیزی جز جوهر واقعی آن چیز نیست» (IIIP7).

این تز نسبتاً پر بار مستمع منابع مختلف است، از فیزیک لوکریتی گرفته تا گزارش هابز از علایق و انتخاب ها. اسپینوزا به وضوح می‌خواهد مفهوم «تلاش برای بقاء» حداکثر و کلی باشد تا هم «سکون وجودی» یا ثبات صرف اجسام نسبتاً ساده (مانند سنگ‌ها، لامپ‌ها) را با آن تعریف کند و هم برای خودآگاهی و تلاش و بقاء مشورتی چندلایه انسانها برای حفظ لذت را معرف باشد.[۱۲]

۱۲ – علاوه بر این ادعا که همه چیز برای حفظ خود تلاش می کند، اسپینوزا همچنین فرض می کند که تلاش گرایش انسان برای «افزایش قدرت» در حفظ لذت را نشان می دهد، در نتیجه جنبه های رواقی و اپیکوری تلاش و بقاء در حفظ لذت را در هم می آمیزد (همانطور که ادوین کرلی اشاره کرد). و در حالی که ممکن است تظاهرات برای گرایش قدرت افزای (اپیکوری) وجود نداشته باشد، ممکن است، مستقل از تظاهرات او، زمینه‌هایی برای پذیرش نوعی خودگرایی لذت‌گرایانه وجود داشته باشد.

با این حال، ابهام عمیقی در دکترین conatus وجود دارد که منشأ سردرگمی بسیاری در ادبیات ثانویه است. از یک سو، اسپینوزا اغلب «کوشش برای حفظ لذت» را به گونه‌ای استفاده می کند که مترادف با «تلاش» به‌عنوان نوعی انگیزه اولیه، قدرت‌طلب (یا غایت‌شناسانه). از سوی دیگر، وقتی در IIIP7 ادعا می کند که کوشش (conatus) یک چیز «جوهر واقعی» آن است، روشن می کند که «تلاش» در این زمینه به معنای اعمال واقعی قدرت علّی است واین قدرت واقعی، نه صرفاً در تلاش ما برای قدرت نهفته بلکه در جوهر ما در ما نهفته است. در حالی که من فکر می کنم که اسپینوزا در واقع تا حدودی در این مورد سردرگم است، ما باید ادعای conatus را به عنوان دو دکترین جداگانه درک کنیم:

۱- همه چیزهای مفرد به عنوان چیزهای مفرد سعی می کنند [در معنای اول تلاش می کنند] بر وجود خود پایداری کنند.

۲- در معنای دوم، تلاش به معنای اعمال (و گسترش) قدرت است. قدرت بالفعل ما ذات ماست و هر چه بیشتر از ذات خود عمل کنیم (و نه از اسباب بیرونی)، به شیوه های توانمندتر عمل خواهیم کرد.[۱۳]

در حالی که اسپینوزا هر دوی این آموزه‌ها را درست می‌داند، تنها ادعای اخیر (تلاش به عنوان فعلیت بخشیدن به یک قدرت یک نفر) مدعی است که ادعایی در مورد ذوات است، و بنابراین به تنهایی مستقیماً با موضوع درونیت و علیت درونی مرتبط است. به یاد می آوریم که اسپینوزا می گوید که ما (آزادانه) عمل می کنیم تا آنجا که از طبیعت خود عمل می کنیم. بنابراین، اگر قدرت ذات ما باشد، ما آزادانه عمل می کنیم تا جایی که از قدرت خود (تلاش در مفهوم شماره ۲ بالا)، یا از مکانیسم هایی که از نظر عملکردی با قدرت ما مرتبط هستند، عمل می کنیم.[۱۴]

---

۱۳ – اسپینوزا اساساً قدرت را قدرت علّی می‌داند، که به وضوح در حفظ و بقاء نفس ما بیان می‌شود – اینکه بتوانیم خودمان را وادار به تداوم کنیم، یعنی داشتن یک قدرت معین! نمونه دیگری از اعمال قدرت، داشتن کنترل خاصی بر عواطف (احساسات) خود است – با مهار کردن خود در برابر احساسات مخرب خارجی (منفعل)، قدرت خاصی را اعمال می کنیم. راه‌های دیگری نیز وجود دارد که می‌توانیم از طریق آنها قدرت علی خود را اعمال کنیم (که توضیح نمی‌دهم)، که همه آنها با شادی (laetitia) همراه خواهند بود، که به گفته اسپینوزا، نشان‌دهنده گذار از قدرت کمتر به قدرت بیشتر است. اسپینوزا این تمایل، یعنی کناتوس را، هنگامی که در عین حال هم به نفس و هم به بدن راجع است به وسیله میل (appetitus)می‌نامد. ولی در انسان آگاهی از این تمایل وجود دارد و این میل توأم با آگاهی خواهش (cupiditas)نامیده می‌شود. به علاوه درست همان‌طور که تمایل به بقای ذات و کمال ذات در آگاهی به عنوان خواهش منعکس می‌شود، به همین ترتیب،انتقال به حالت عالیتر یا نازلتر زندگی یا کمال در آگاهی متجلی می‌شود. حالت نخستین یعنی انعکاس انتقال به حالت کمال بیشتر در آگاهی ما لذت (laetitia)نامیده می‌شود، در حالی که انتقال به یک مرتبه کامل نازلتر در آگاهی ما الم (tristitia)نام دارد. بنا بر مبادی کلی اسپینوزا، افزایش در کمال نفس باید افزایش در کامل بدن باشد و بر عکس. «هر آنچه موجب زیادت یا نقصان و ممد یا مانع قدرت عمل بدن ما باشد تصور آن موجب زیادت یا نقصان ممد یا مانع قدرت تفکر نفس ماست.(اسپینوزا، اخلاق، بخش سوم قضیه ۱۱)

۱۴ – اگر کوشش را به معنای اول، یعنی نوعی محرک در نظر بگیریم، این تعریف بیش از حد مجاز به نظر می رسد، زیرا همه رفتارها نوعی تجلی این انگیزه هستند، با این حال همه رفتارها کنش حسی سخت نیستند.

ما کمی در مورد اینکه منظور از "مکانیسمی که از نظر عملکردی با قدرت ما مرتبط است" در زمان مناسب توضیح خواهیم داد. اما قبل از روی گردانی از این موضوع، صرفاً می‌خواهم متذکر شوم که اسپینوزا با تعریف ماهیت خود بر حسب قدرت (علّی) خود، از ما می‌خواهد که درونیّت را دوباره درک کنیم. درونی بودن به معنای زیر جلدی بودن نیست، بلکه مشارکت در حفظ و حفظ نسبت حرکت و سکون ماست. با این شرح نسبتاً گذرا از درونیّت، اجازه دهید به شرح (مثبت) او از عمل (و آزادی) در اخلاق بپردازیم.

مفهوم آزادی در اخلاق

برای سادگی توضیح، ممکن است بین سه روش مختلف که می‌توان گفت آزادانه به روایت اسپینوزا عمل می‌کنیم، تمایز قائل شویم. اولین راهی که از طریق آن می‌توانیم علت درونی یا ذاتی تأثیرات باشیم، صرفاً با شکل دادن به ایده‌های کافی است.[۱۵]

این همان چیزی است که اسپینوزا در IIIP1 به صراحت بیان می کند: «...تا آنجا که ایده های کافی دارد، [ذهن ما] لزوماً کارهای خاصی را انجام می دهد». هر تأثیری که از یک ایده کافی ناشی می شود - و برخی از تأثیرات باید به دنبال آن باشد (IP36) - باید از درون توسط ایده کافی ایجاد شود و به نوبه خود ذهن من. چنین دانش ظاهراً «نظری» ذاتاً «عملی» است، زیرا مرا قدرتمندتر می‌کند. مسلماً، این یک مفهوم تا حدودی خارجی از فعالیت است، اگرچه روایت ارسطو از انرژی ناب ذهن (یا فعالیت ناب ذهن/عقل) را به یاد می آورد. در Ethics V، ارتباط بین درک کافی و قدرت آشکار می شود. به عنوان مثال، احساسات خاص هنگامی که به اندازه کافی درک شوند (از طریق قوانین عاطفه) دیگر شور نیستند (VP3). از طریق چنین اصلاح شناختی، ما به یک خودکنترلی خاص (که باز هم نوعی قدرت است) دست می‌یابیم که با احساس شادی (laetitia) همراه است. این انعکاس روشنی از مفاهیم هلنیستی آتاراکسی و آپاتیا (اپیکوریان/ شکاکان/رواقیون) است — که هر دو به حالت آرامش و رهایی از رنج اشاره دارند.

جدای از این مفهوم نسبتاً محرمانه از کنش، به نظر می رسد اسپینوزا نظریه متعارف تری نیز دارد.[۱۶] این همان چیزی است که ما در اخلاق چهارم می یابیم، جایی که اسپینوزا مرتباً از عمل بر اساس حکم عقل صحبت می کند. در اینجا، به نظر می رسد پیشنهاد این است که عقل می تواند ما را در مورد چگونگی عمل (به معنای عادی و دنیوی) راهنمایی کند و تا جایی که از دستورات عقل پیروی کنیم، آزاد خواهیم بود. از اینجا می توانیم ببینیم

---

۱۵ - ایده های کافی درونی هستند به این معنا که من از چیزی که موضوع ایده من است - چیزی شبیه دانش پیشینی - شناخت مفهومی کامل دارم.

۱۶ - در اصطلاح معاصر، اسپینوزا یک «علت‌گرا» است، یعنی کسی که فکر می‌کند دلایل نوعی علت هستند. به پیروی از دلا روکا (بازنمایی و مشکل ذهن-بدن در اسپینوزا)، من اظهار می کنم که بهترین راه برای درک اسپینوزا به عنوان نوعی مونیست غیر تقلیل کننده است که معتقد است یک ایده (یعنی یک حالت ذهنی) می تواند تحت توصیف دیگری باشد. (یعنی حالت مغزی)، علت یک عمل باشد.

که چگونه اسپینوزا از سنت آزادی منفی دور می شود. برای اینکه فردی آزاد باشد، تنها اجازه انجام هر کاری که می‌خواهد (یا به هر دلیل سنتی عمل کند) برای او کافی نیست، بلکه باید آگاهانه عمل کند، یعنی تصور روشنی (ایده کافی) از آنچه دارد داشته باشد. او انجام می دهد و چرا این کار را انجام می دهد، که یک تقاضای نسبتاً سختگیرانه برای اسپینوزا است.

مکانیسم های محتاطانه و درونی

برای مشخص کردن فهرست پایین آزادی (فعالیت ها)، باید دوباره به مسئله درونی توجه کنیم، در اینجا با نگاهی به آنچه می‌تواند به عنوان مکانیسم‌های درونی یا منابع فعالیت محسوب شود با این مسئله برخورد می کنیم. از این رو بیایید با روی آوردن دوباره به دستورات عقل شروع کنیم. در نقاط مختلف، اسپینوزا از آنها به عنوان قوانین طبیعت خود، یعنی قوانین درونی یاد می کند. اما این نسخه ها به چه معنا مختص به خود فرد هستند؟ حداقل دو دلیل وجود دارد که چرا این دستورات ممکن است درونی (خود شخص) در نظر گرفته شوند، که برجسته‌ترین آنها (حداقل برای اهداف ما) این است که از نظر عملکردی با قدرت یا ذات فرد مرتبط هستند.

آنها کنکاش گاه هایی برای تلاش موفق هستند که وقتی به آنها توجه شود، لزوماً به قدرت فرد منجر می شود. این قوانین متضمن بقاء ذات من من هستند و آن را حفظ و گسترش می دهند، بنابراین به درستی درونی تلقی می شوند.

آنچه من می خواهم پیشنهاد کنم این است که بر اساس اصول اسپینوزا، همه قوانینی که تمایل دارند نسبت حرکت و سکون ما را به هم پیوند دهند و حفظ کنند (یعنی به قدرت ما کمك کنند) - خواه "حکمات عقل" باشند یا قوانین بیولوژیکی مانند قوانین تنفس و گردش خون- باید داخلی در نظر گرفته شود.

اگر این تفسیر درست باشد، پس تبیین های کاربردی از نوع به کار رفته در فلسفه زیست شناسی - یعنی «توضیحاتی که به موجب آن برخی از ویژگی های بیولوژیکی با نشان دادن سودمندی آن برای ارگانیسم مورد نظر توضیح داده می شود» (تعریف «تبیین عملکردی» از Oxford Companion به فلسفه) - تبیین های درونی هستند. اقداماتی که از مکانیسم هایی ناشی می شوند که از نظر عملکردی با تلاش حفظ بقاء (عملکردها) یک فرد مرتبط هستند، به درستی ناشی از عوامل درونی تلقی می شوند. از آنجایی که کنش (آزاد) شامل علیت درونی (IIID2) است، وقتی با مکانیسم‌های محتاطانه یا درونی عمل می‌کنیم، ممکن است به عنوان عوامل آزاد (به معنای دقیق) در نظر گرفته شویم. به بیان ساده، فرد تا حدی آزاد است که بر اساس قوانین، قواعد یا مکانیسم هایی عمل کند که به توان، قدرت یا ذات او کمك می کند.

بر اساس چنین تفسیری – که به نظر من با متن و روح نوشته اسپینوزا کاملاً سازگار است – می‌توانیم گرایش‌های محتاطانه‌ای را که همه موجودات پیچیده نشان می‌دهند در میان مکانیسم‌های درونی (یا رهایی‌بخش) بشماریم. این شامل واکنش های غیرارادی ، غرایز و به اصطلاح الگوهای عمل ثابت می شود.[۱۷] هر نمونه خاصی از استعداد ژنتیکی برای حفظ خود ممکن است به عنوان یک مکانیسم احتیاطی غیر عمدی (غیر ارادی) دیده شود که بر اساس تمایل آن به حفظ تکامل یافته است. این گرایش‌های محتاطانه غیرعمدی و سخت‌افزاری، عموماً قدرت فرد را ارتقا می‌دهند، و بنابراین ممکن است به درستی به‌عنوان قوانین داخلی در نظر گرفته شوند که وقتی عملی شوند، منجر به اقدامات (آزاد) می‌شوند.

با این حال، واکنش های غیرارادی (و غرایز) نسبتاً گنگ هستند، منظور من این است که در حالی که آنها بر اساس تمایل حفظ خود تکامل یافته اند، و از این رو از نظر عملکردی تا حدی با تلاش فرد مرتبط هستند، این حالت غیر ارادی (یا غیر اختیاری) فعالیت حتی در غیاب تهدید مشروع نیز رخ می دهد.[۱۸]

همه واکنش های غیرارادی و غرایز ما به این شکل هستند – آنها عموماً برای بهزیستی ما مفید هستند، اما لزوماً در هیچ مورد خاصی برای رفاه ما مفید نیستند. برای مثال، چنین مکانیسم‌هایی را باید کاملاً درونی تلقی کرد، زیرا رابطه آنها با قدرت فرد (تلاش ۲) بسیار ضعیف‌تر (یا کمتر قابل اعتمادتر) از دستورات عقل است. بنابراین، اگر بخواهیم این حساب را با دقت کافی توسعه دهیم، باید تمایزهایی را بین درجات درونی در میان مکانیسم‌های احتیاطی شناسایی کرده و در نظر بگیریم – و در واقع این طیف عالی است. به عنوان مثال، علاوه بر غرایز، واکنش های غیرارادی و مانند آن، اشکال دیگری از گرایش های احتیاطی وجود دارد که بیشتر به شرایط (یا زمان) حساس هستند، و بنابراین احتمال اشتباه کمتری دارند (یعنی قابل اعتمادتر هستند). اینها شامل الگوهای آموخته شده، اما غیرعمدی از فعالیت های حفاظت از خود حیوانات به اصطلاح پایین تر، و همچنین اقداماتی است که از ظرفیت های پیچیده ردیابی اطلاعات و با مشورت انسان ها ناشی می شود.

نکته اینجاست که، بر اساس برداشت اسپینوزا از درونیّت، می‌توانیم ببینیم که کنش مناسب (یا رهایی) به ارتفاعات نادر تأمل فلسفی محدود نمی‌شود، بلکه ممکن است تا حدودی بیان شود – حتی اگر فقط به درجات کمتری بیان

---

۱۷ – FAP "توالی رفتاری است که مانند یک واکنش غیرارادی، ذاتی، آموخته نشده و غیرارادی است و حتی زمانی که هیچ کارکردی نداشته باشد رخ می دهد" (درتسکه، توضیح رفتار، ص ۴)، مانند زمانی که سنجاب ها بلوط ها را دفن می کنند.

۱۸ – برای مثال خوب از این موضوع به مثال Dennett’s Sphex در Elbow Room مراجعه کنید. اسفکس زنبوری است که عادت محتاطانه ای دارد که قبل از کشیدن شکار فلج (جیرجیرک) به داخل لانه خود؛ می ایستد تا مزاحم را بررسی کند و بوته هایش را مرتب کند. با این حال، اگر کسی طعمه را چند سانت در حالی که او در حال پوشاندن لانه است حرکت دهد، آن را به آستانه می کشاند و این روش را تکرار می کند. این کار را می‌توان ده‌ها بار تکرار کرد، اما او از انجام تکراری عمل خود منحرف نمی‌شود و در حین تمیزی بوته ها دوباره شکار را به سردر لانه می برد و این روال مکررا اتفاق می افتد.

شود. راه های پیش پا افتاده تر، به عنوان مثال از طریق تمرین ساده عادات خوب، یا حتی از طریق تپش صرف قلب رخ می دهند. در واقع، می توان گفت که درجاتی از رهایی به معنای واقعی کلمه در یک چشم به هم زدن اتفاق می افتد.

ارتباط این مفهوم از آزادی با آزادی مدنی

اجازه دهید با بیان این نکته پایان دهم که چگونه این برداشت تدریجی از آزادی ممکن است به روشن کردن درک ما از نوشته‌های سیاسی اسپینوزا کمک کند. اسپینوزا در فصل پایانی Tractatus Theologico-Politicus خود با جسارت اعلام می کند که «هدف دولت در واقع آزادی است» (۲۳۲). این بیانیه با حیرت عمومی مواجه شده است.اگرچه این تفاسیر به طور گسترده تبیین شده است، به نظر می رسد این تفاسیر متفاوت در یک چیز مشترک هستند: همه آنها موافقند که اگر اسپینوزا فکر می کند که دولت در رهایی شهروندانش نقش دارد، آزادی در این آثار باید معنای متفاوتی با معنای آن دراخلاق باشد.[۱۹] از آنجایی که اسپینوزا در آثار سیاسی از آزادی به عنوان چیزی صحبت می کند که می تواند از طریق پایبندی صرف به قوانین عقلانی حاصل شود (TP 4/5؛ ر.ک. ۳/۳ و ۶/۳)، وسوسه انگیز است که بتوان چنین نتیجه ای گرفت.

با این حال، من پیشنهاد می‌کنم که معنی مورد نظر اسپینوزا واقعاً به این معناست که دولت نقش رهایی‌بخش مستقیم در زندگی شهروندانش دارد و این مفهوم از آزادی دقیقاً همان چیزی است که در اخلاق توصیف شده است.آنچه مانع شناخت کلی این نکته است، این است که اکثر مفسران از درک ماهیت تدریجی مفهوم آزادی کوتاهی می‌کنند. به ویژه معانی پیوستار رهایی نادیده گرفته شده است.هنگامی که درک کنیم که می‌توان با عمل به شیوه‌های عموماً محتاطانه، همانطور که در بالا اشاره کردم، آزاد شد – حداقل تا حدی محدود، می‌توانیم ببینیم که چرا اسپینوزا باید فکر کند که یک سیویتاس سازمان‌یافته می‌تواند شهروندانش را آزاد کند.

دولت، هنگامی که به خوبی تشکیل شود، منافع متفاوت شهروندان خود را به یک هماهنگی کلی می رساند، رفتار آسیب رسان را محدود می کند، (شاید) به روند عادت کردن خوب (اخلاقی) کمک می کند، امید را تقویت می کند (که خود مربوط به آزادی است: "مردمی آزاد هستند که بیشتر با امید هدایت شوند تا ترس» [TP 5/6])، و به طور کلی رفتار محتاطانه را ترویج می کند. تنها زمانی که تشخیص دهیم آزادی یک مفهوم درجه بندی شده است و فرد می تواند قدرت خود را از طرق گسترده ای به فعلیت برساند، چیزی که در این

---

۱۹ – به عنوان مثال، داگلاس دن اویل ادعا می کند که: «آزادی محتوای هنجاری محدودتری در سیاست به خود می گیرد» (قدرت، دولت و آزادی، ص ۱۱۴).

مقاله مختصر پیشنهاد کرده ام، می توانیم شروع به درک آثار سیاسی آنگونه که در نظر گرفته شده اند، یعنی به عنوان بخشی و مجموعه ای از پروژه فراگیر اسپینوزا برای رهایی انسان.

پایان

صالح یحیی پور – پاییز ۱۴۰۲

Saypch@gmail.com

Saleh Yahyapour